Protestantism och kyrka.

Tillika några randanmärkningar till Troeltschs Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.

När jag till ämne för mitt föredrag[1] valt "protestantism och kyrka", har detta haft flera orsaker. En var tanken på det Religionsvetenskapliga sällskapets nyligen bortgångne ordförande, doktor S. A. Fries. De två orden: protestantism och kyrka voro för honom ord af den allra högsta valör och stodo såsom ledstjärnor för hans hängifna arbete i den teologiska forskningens och det kristna samfundets tjänst. Tvänne andra motiv har jag haft i det allmänna religiösa läget och i den teologiska forskningens arbete med frågan. Frågan om protestantism och kyrka är icke blott en historisk eller blott en teoretisk-spekulativ fråga. Den är också en praktisk fråga af oerhörd räckvidd, såsom icke minst de senaste decennierna nogsamt fått erfara. Förvandlingar, som skett i det religiösa och teologiska läget, likaväl som förvandlingar af mera allmän-kulturell natur, ha bidragit till att göra kyrkoproblemet i alldeles särskild grad aktuellt för de senaste generationernas kristenhet. Det är emellertid icke om denna praktiska sida af problemet — i hvarje fall icke direkt därom — som jag i afton vill tala, utan istället just om frågans historiska och teoretiska sida: alltså om protestantismens ställning till kyrkoproblemet samt om innebörden af ett protestantiskt eller evangeliskt kyrkoideal. Det ligger i sakens natur, att de härmed berörda spörsmålen i den närvarande situa-

[1] Föredrag hållet i Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm, sept. 1915.

tionen skola i hög grad ha tilldragit sig den teologiska forskningens intresse. I själfva verket har också en synnerligen rik litteratur härom såväl af historisk som principiell art sett dagen under senare tider inom så godt som alla protestantiska länder. Häri ligger det sista och direktaste motivet till mitt ämnesval. Jag skall nu icke trötta med någon uppräkning af hithörande litteratur, ej ens af de viktigaste arbetena. Blott ett enda arbete skall jag be att få omnämna. Det är Ernst Troeltschs 1000 sidor starka arbete: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ernst Troeltsch behöfver, efter hvad jag tänker, ingen närmare presentation för Stockholms religionsvetenskapliga sällskap. Med full rätt har han blifvit betecknad såsom den s. k. religionshistoriska skolans främste representant inom den systematiska och religionsfilosofiska teologiens område. Under de senaste båda decennierna har han varit en förgrundsfigur inom den teologiska och religionsvetenskapliga diskussionen; det torde vara svårt att nämna några skrifter, hvilka i samma grad som hans religionsfilosofiska, metodologiska och etiska arbeten eller hans geniala analyser af protestantismens utveckling och det samtida religiösa läget, väckt allmän uppmärksamhet och gifvit anledning till ingående meningsutbyte. I det nyss nämnda verket — det största arbete, som tills dato föreligger från hans hand — har han tagit upp frågan om de olika kristna samfundsidealen, dessas karaktär, förhållande till hvarandra och värde. Den framstående schweiziske teologen Paul Wernle i Basel, som gjort Troeltschs arbete till föremål för en grundlig kritisk granskning i Zeitschrift für Theologie und Kirche, uttalar som sin förvissning, att Troeltsch för år framåt gifvit den historiska och teologiska forskningen anledning till pröfning och gensägelse. Och det är helt visst icke för mycket sagdt. Vi stå inför ett tungt vägande arbete. Vill man söka en jämförelse, kommer man snarast att tänka på Harnacks stora dogmhistoria och dess vetenskapliga betydelse för den teologiska forskningen.

I det följande får jag tillfälle att dels instämmande och dels kritiskt beröra en del af de Troeltschska teorierna.

Vi kasta inledningsvis en blick på protestantismens läge i nutiden, sedt närmast från samfundssynpunkt. Ville man jämföra katolicismen och protestantismen, så är det, som i första hand faller i ögonen, det enhetliga och slutna kyrkoväsendet å ena sidan, splittringen i de många samfunden och typerna å den andra. Den protestantiska utvecklingen har visat sig medföra en fortgående differentiering. Emellertid är härvid en iakttagelse af vikt. Denna differentiering möter oss icke likformigt och på samma sätt öfver hela protestantismens område. Det råder en högst karakteristisk skillnad mellan luthersk och reformert protestantism. Tydligt är att denna differentiering, samfundens sönderfallande i smärre, närmast har hemortsrätt på reformert mark. Vi kunna här lämna frågan, om den reformerta typen själf drifver fram en dylik differentiering; i hvarje fall är tydligt, att denna här äger en särdeles god jordmån. På lutherskt område ligger saken annorlunda. Här är det uppenbart, att lutherdomen alldeles icke är i detta hänseende produktiv — man kan godt våga säga, att intet kyrkosamfund mindre än det lutherska gifvit direkt upphof till särbildningar. Om nu emellertid — såsom icke minst vi i vårt land ha stor erfarenhet af — dylika utsöndringar förekomma, så beror detta undantagslöst på inflytanden utifrån, på eröfringar utifrån och då närmast från reformert håll, alltså därpå att lutherdomen icke visat sig äga tillräcklig motståndskraft. Det som nu karakteriserar alla dessa företeelser är, såsom vi noggrant böra observera, uppenbarligen icke någon opposition mot samfundssynpunkten. Orsaken till splittringen är tvärtom betingad af samfundsintresse: här eftersträfvas snarast starka och slutna samfundsgestaltningar, i hvilka samhörigheten på ett intimare och intensivare sätt kan göra sig gällande än i de gamla protestantiska kyrkobildningarna.

Nu är det emellertid karakteristiskt för protestantismens läge, att vi bredvid dessa typer också möta en annan

hufvudtyp, för hvilken samfundssynpunkten öfverhufvud icke spelar någon nämnvärd roll eller som t. o. m. står i direkt och utpräglad opposition till det samfundsartade på religionens område, m. a. o. den mer eller mindre genomförda religiösa individualismen. I hvarje fall bli de samfundsformer, om hvilka här kan blifva tal, endast af ytterst svag och luftig beskaffenhet, därför också af ytterst efemär art. Här förnimmes samfundet och dess kontinuitet med kristendomens historia såsom ett otillbörligt tryck på det religiösa lifvet; ville man i förra fallet anmärka mot de protestantiska kyrkorna, att det samfund dessa bjuda på vore af alltför löslig art, så blir här i stället invändningen snarast den, att deras samfund är allför kompakt och massivt, alltför tyngdt af historiens och traditionens tunga börda. Löper denna religiösa typ linan ut, så är det lätt att förstå, att den med sin sträfvan efter det innerliga och omedelbara lätt skall utsträcka och förvandla sin opposition mot samfundstraditionen därhän, att uppgiften synes blifva ett frigörande från öfverhufvudtaget all historias betydelse för det religiösa lifvet. Tendensen i sådan riktning vinner också stundom i styrka genom det teologiska läget: nämligen genom det faktum, att den historia, af hvilken den kristna tron är intresserad, liksom all annan historia, är underkastad historisk-kritisk forskning och att det därigenom synes svårt eller rent af omöjligt att låta historien eller ett visst stycke historia äga afgörande betydelse för det religiösa lifvet.

Jag skall icke i detta sammanhang upptaga och söka besvara frågan om hvilket berättigande och hvilken positiv betydelse de nu berörda båda företeelserna — samfundssplittringen och den samfundslösa individualismen — haft för protestantismen. Ett är i hvarje fall tydligt, och det är, att ett sådant läge som det nu skildrade för protestantismen såsom helhet måst betyda en högst afsevärd kraftförlust, vare sig det för protestantismen gäller att häfda sig utåt, närmast mot Rom, eller inåt på det egna området i förhållande till det samtida kulturlifvet. Det är visserligen

alldeles icke sagdt, att yttre enhet betyder inre styrka, men det är dock ofrånkomligt, att mycken kraft gått förlorad såväl genom den nötning, som den fortgående samfundsdifferentieringen haft till följd, som genom den samfundsindifferenta eller samfundsoppositionella individualismen; när denna senare undandragit det hela sin insats har detta — med hänsyn till de mera bildade kretsar, om hvilka det här merendels är fråga — särskildt verkat hämmande på protestantismens förmåga att häfda sin ställning i det allmänna kulturlifvet.

Tydligt är att de protestantiska kyrkorna, som härigenom blifvit ställda i ett kritiskt läge, på det hela taget icke eller endast bristfälligt lyckats bemästra de framkomna vanskligheterna. Dessa kyrkor äro helt naturligt de egentliga bärarne af samfundsintresset och därmed också de som närmast äga ansvaret för protestantismens sak, för protestantismen såsom helhet. Men gentemot de nämnda svårigheterna ha dessa kyrkor — i hvarje fall under det flydda seklet — haft svårt att komma längre än till att antingen sätta hårt emot hårt eller till att slå in på kompromissens väg. Uppenbart är också, att man i många fall varit ytterst oviss om, hvad man skulle försvara, om själfva det ideal, mot hvilket man borde sträfva hän och som därför borde uppbära försvaret. Och under sådana förhållanden var det ju icke förvånansvärdt, att man icke mäktade på inre väg öfvervinna de svårigheter, inför hvilka man ställdes. Jag vill blott tillägga, att den uppmärksamme iakttagaren svårligen kan undgå att observera, huru en viss förskjutning af situationen ägt rum under det nu ingångna seklet. Inom åtminstone de flesta protestantiska kyrkor märka vi sträfvanden att på ett nytt sätt, med djupare inblick i läget och dess orsaker taga itu med de föreliggande svårigheterna, liksom man också märker en stärkt tilltro till den kyrkliga samfundstypens betydelse och möjligheter för protestantismens sak.

Att protestantismen emellertid alltjämt, om den betraktas från samfundssynpunkt, befinner sig i en kris, är

ofrånkomligt — det är en sak, som allehanda på dagordningen stående frågor och allehanda ständigt på nytt mötande komplikationer nogsamt bära vittne om. Ett spörsmål, som under sådana förhållanden vinner en särskild vikt, blir frågan om reformationens och protestantismens principiella ställning till kyrkoproblemet. Denna fråga har såväl intresse för bedömandet af det närvarande lägets uppkomst och förhållande till reformationens intentioner, som också ett direkt aktuellt intresse för bedömandet af de möjligheter, hvilka protestantismen kan anses äga till att lösa de svårigheter, inför hvilka den f. n. är ställd.

Hur ställde sig egentligen reformationen till kyrkoproblemet? Är reformationen att fatta såsom en begynnande upplösning af det såsom kyrka fattade kristna samfundsidealet? Bar reformationen inom sig ett splittringsfrö, så att det konsekventa fullföljandet af det reformatoriska idealet tillika betyder en fortgående upplösning på det kristna samfundslifvets område? Det är tydligt, att man vid besvarandet af detta spörsmål icke kan nöja sig med att blott hänvisa till de slutna protestantiska kyrkobildningarna under protestantismens äldre dagar, ty saken skulle ju i och för sig lika väl kunna tänkas förhålla sig så, att dessa hade sin orsak i återgång till katoliserande tankar och oförmåga att genomföra just det för reformationen som mest karakteristiska. Det skulle då vara just detta för reformationen som mest karakteristiska, som under protestantismens senare skede visade sig verksamt, och som fört fram de upplösande tendenserna och därigenom fört protestantismen till den kris, i hvilken den alltjämt befinner sig.

Den vulgära uppfattningen af reformationens och protestantismens ställning till kyrkoproblemet kunde man teckna ungefär på följande sätt. Sådan kristendomen konsoliderat sig till katolsk kyrka och i samma mån som tonvikten lägges på institutionen och de institutionella funktionerna, framträda oppositionella rörelser i syfte såväl att tillvarataga individernas rätt och självständighet gentemot samfundstrycket som ock att skydda allvaret och innerligheten i religionen gentemot den förflackning, som syntes följa med en genomförd institutionalistisk åskådning. Mer eller mindre starkt kan man härvid betona dessa rörelsers sammanhang med den första ursprungliga kristendomen och dennas samfundsformer. De oppositionella rörelserna framträda första gången riktigt på allvar under 200- till 400-talen — i de novatianska och donatistiska stridigheterna, alltså just vid den tid, då den katolska kyrkan började vinna stabilitet genom den fasta hierarkien och genom sakramentens dominerande betydelse; och efter att denna gång så småningom åtminstone i hufvudsak ha besegrats, möta de åter med förnyad styrka i ett häftigt anlopp på 1200-talet, just när hierarkismen och sakramentalismen nått sin höjdpunkt i Romarkyrkan. Efter den tiden kunde de visserligen mera tillfälligt undertryckas, men aldrig öfvervinnas, och få mot medeltidens slut vid kyrkans tilltagande förfall en oerhörd tillväxt såväl i utbredning som i kritikens skärpa och djup. Reformationen, som tar upp de flesta af medeltidsoppositionens invändningar mot kyrkan, visar sig härigenom stå i sammanhang med densamma. Här kommer oppositionen till ett effektivt genombrott. Men när Luther senare blir ställd inför radikalare konsekvenser, sådana dessa möta t. ex. hos de s. k. svärmerörelserna och besläktade företeelser griper han i kampen mot dem tillbaka på åtskilliga katolska tankegångar. Häraf härleder sig då den dubbelhet, som karakteriserar reformationens ställning till kyrkoproblemet och som förklarar såväl stagnationen under den äldre protestantismens tid som den kris och den upplösningsprocess, i hvilken protestantismen så småningom råkat in.

Bland det mest betydelsefulla i Troeltschs stora arbete är den ingående analys, som han underkastar hvad han kallar kyrkotypen och sekttypen i kristendomens historia. Hvad man emellertid, när man talar härom, måste, om man nämligen icke skall råka in i ofruktbara och förvirrande diskussioner, klart och bestämdt fasthålla — bestämdare än som stundom sker hos Troeltsch — är att det icke kan vara fråga om det omöjliga företaget att säga, hvilka sam-

fund, som äro sekter, och hvilka som äro kyrkor, utan att det istället måste vara fråga om att klarlägga den karakteristiska åtskillnaden mellan tvänne typer eller tvänne principer, hvilka i det faktiska historiska lifvet visst icke alltid finnas renodlade, utan tvärtom ofta nog ganska underligt sammanblandade med hvarandra. Ett samfund af kyrkotypen kan bjuda på åtskilliga drag af sekterisk typ likaväl som ett samfund af sekttypen ofta nog lånar af det kyrkan tillhör. För Troeltsch står det emellertid fast, att reformationen och dess samfundsideal obetingadt hör till kyrkotypen och icke till sekttypen. Och enligt min mening har han utan något tvifvel fullkomligt rätt däri. Men det kommer då an på hvad som karakteriserar den ena och den andra af dessa två typer. Det må tillåtas mig att i yttersta korthet antyda själfva grundsynpunkten i Troeltschs intressanta och skarpsinniga framställning.

Motsättningen mellan kyrkotyp och sekttyp kunna vi — vill Troeltsch säga — iakttaga ända från kristendomens första dagar. Båda kunna också söka stöd i kristendomens äldsta urkunder, i de nytestamentliga skrifterna. Vissa karakteriska drag falla redan på afstånd i ögonen. Kyrkotypen har alltid ett universalistiskt drag, en sträfvan efter att med sin organisation omfatta allt; härmed sammanhänger att den alltid är relativt världsbejakande. Sekttypen åter syftar till personligt sammanknytande af sina medlemmar och uppgifver härvid allt försök att vinna världen — den framträder därför antingen indifferent eller också oppositionellt gentemot de världsliga staterna, samfundsbildningarna och ordningarna. Närmare inblick i kyrkotypens beskaffenhet får man genom att gifva akt på, huru denna typ växer fram. Ju mera man i den gamla kristenheten nödgades släppa de omedelbara eskatologiska förväntningarna och såg sig ställd inför uppgiften att genom mission och organisation söka realisera kristendomens universalism, desto mera blef man tvungen att ställa samfundet oberoende af de enskilda kristnes subjektiva beskaffenhet och förlägga samfundets kristlighet i första hand till ägandet af de objektiva religiösa krafter, som sedan strömmade ut och verkade omskapande och förnyande på de enskilda. Den universalistiska tendens, som karakteriserar kyrkotypen, står därför i nära samband med blickens riktande till det objektiva, den gudomliga gåfvan, Guds gratia, under hvilkens inflytande det gäller att i största möjliga grad ställa de enskilda samfundsmedlemmarna och hela mänskligheten. Är det alltså för kyrkotypen särskildt kännetecknande, att den tar sin utgångspunkt i något objektivt, i Guds gratia, så får sekttypen i stället sin prägel däraf, att utgångspunkten för samfundsbildningen blir kravet på uppfyllande af de sedliga fordringar, som äro gifna i Jesu förkunnelse, med bokstafligt fasthållande af de här mötande enskilda utsagorna. Häraf framspringer motsatsen till kyrkans massorganisation och universalistiska tendens. Representerar kyrkan den anstaltliga organisationen af nådeskrafterna, af hvilka de subjektiva verkningarna tänkas såsom följd, så grundar sig däremot det sektartade samfundet på frivilligheten — man inträder i samfundet på grund af medveten personlig omvändelse. Det är därför icke här fråga om någon upplösning af samfundsynpunkten och samfundsintresset, snarare om en viss skärpning, därigenom att samfundet förverkligar sig i direkt personliga förbindelser. Såsom redan antydt, betonar Troeltsch, att båda typerna äga stöd i N. T., sekttypen närmast i Jesu predikan, kyrkotypen närmast i den apostoliska tron på Jesu betydelse såsom frälsare — härvid vill Troeltsch dock uttryckligen göra gällande, att kyrkotypen alldeles icke innebär någon afvikelse från "Jesu evangelium"; genom den universalistiska syftningen har den upptagit ett oförytterligt drag i evangeliet — i själfva verket är den också en konsekvens af detsamma, försåvidt som det fattas såsom upprättandet af ett till allas frälsning syftande "lifssammanhang". Jämför man de båda typerna, så vinner — enligt Troeltsch — sekten i personlig intensitet och i häfdandet af evangeliets radikala kärlekskraf, men förlorar i tron på kristendomens världserörande makt liksom också — med sin lagiska

grundåskådning — i omedelbar och tacksam hängifvenhet till den gudomliga kärleksuppenbarelsen. För egen del vill Troeltsch, ehuru detta af vissa yttranden eljest kunde synas tvifvelaktigt, gifva kyrkotypen ett bestämdt företräde framför sekttypen.

Efter denna hastiga öfverblick öfver Troeltschs grundåskådning vill jag nu närmast söka — hvilket är af betydelse för klargörandet af protestantismens ställning — precisera hvar motsatsen mellan kyrko- och sekttypen ligger samt tillägga några kritiska randanmärkningar till Troeltschs framställning.

Det afgörande för kyrkotypen ligger — däri har Troeltsch rätt — i den tanken, att det kristna samfundet kommer till stånd såsom en skapelse af objektiva faktorer, nämligen Guds gratia och de verksamhetsformer denna med sin universalistiska tendens begagnar sig af. Iakttagelsen är grundläggande för en verklig inblick i kyrkotypens art och organisatoriska struktur. Den är också betydelsefull därför, att den motverkar en ensidig och missvisande protestantisk uppfattning af katolicismen. Det har ofta talats från protestantiskt håll om katolicismen, såsom om den skulle vara nästan så godt som ren moralism — i motsats härtill är det värdt att observera icke blott att gratia är ett hufvudord för den katolska teologien alltsedan Augustinus utan också att själfva samfundet är byggdt upp på den grundtanken, att det skall organisera och förmedla nådeskrafternas tillförsel till den frälsningsbehöfvande mänskligheten. I själfva samfundets konstitution ligger alltså i hvarje fall en viss motvikt till den moralistiska förkrympning af religionen, från hvilken ju katolicismen eljest uppenbarligen icke kunnat lösgöra sig.

Hvad sekttypen åter beträffar torde det knappast vara riktigt att, såsom Troeltsch gör, låta den öfversta synpunkten blifva dess kraf på bokstafligt uppfyllande af Jesu enskilda bud, särskildt i bergspredikan. Ett visst lagiskt drag är här visserligen alltid tillfinnandes. Men det kan äfven yttra sig på andra sätt än det nu angifna. Det egentligt afgörande är här samfundets rent subjektiva basis, d. v. s. att det kristna samfundet tänkes komma till stånd genom förening, sammanslutning af likartade religiösa erfarenheter. Detta är ett genomgående drag hos sekttypen, både på katolsk och protestantisk mark. Icke föreningstanken såsom sådan är karakteristisk för sekttypen — denna tanke kan ju mycket väl äga utrymme inom kyrkotypen — det afgörande är att det kristna samfundet här *uppgår i* att vara en förening.

Härtill vill jag nu lägga tre observationer af vikt för bestämmandet af sekttypens förhållande till protestantismen samt bådas dogmhistoriska ställning.

En riktig och viktig iakttagelse är det, när Troeltsch framhåller, att de medeltida oppositionsrörelserna af sektartad typ icke kunna betraktas från synpunkten individualism kontra samfund. Den bristande inblicken i detta faktum har ofta förvirrat uppfattningen af reformationens ställning. De nämnda rörelserna äro alldeles inga uttryck för individualistiska strömningar, om man med individualism menar oberoende af samfundet. Ännu mindre äro de individualistiska, om man med individualism menar frihet och utrymme för olika individualiteter. Man har förväxlat individualism och samfundsbildning på rent subjektiv grundval. I själfva verket skulle man med fog kunna säga, att öfverhufvudtaget ingen samfundsbildning är mindre än denna ägnad att tillvarataga de olika individualiteternas rätt och frihet. Det är ju också egentligen en självklar sak, att när de likartade erfarenheterna utgöra samfundsbildningens grundval, blicken med särskild energi skall riktas just därpå, att dessa erfarenheter verkligen äro af samma art. Sekttypen äger med anledning häraf en i historien f. ö. lätt konstaterbar inneboende tendens till uniformitet och schablon. Sekttypen kräfver uniformitet och därför gärna också — särskildt är detta tydligt, då sekttypen möter inom protestantiskt område — en uniform frälsningsväg. Af denna inneboende tendens härleder sig sekttypens uppenbara benägenhet att neka berättigande åt andra typer än den egna, liksom det individerna för-

tryckande dömande, som oförbehållsamt dömer äfven om det för människoögon mest fördolda.

För det andra: motsatsen mellan kyrkotyp och sekttyp kan icke utan vidare bestämmas såsom en motsats mellan mera intensiv och mindre intensiv personlig kristendom. När Troeltsch har en del uttalanden, som kunna förstås i dylik riktning, blir hans framställning missvisande. Den som förde den sig konsoliderande katolska kyrkans talan mot den sektartade oppositionen från donatistiskt håll var Augustinus. Och ingen torde väl kunna påstå, att han representerade eller förfäktade en ringare grad af personlig kristendom än motståndarne. Skillnaden ligger icke däri, att kyrkotypen skulle stanna vid en lägre grad af personlig kristendom, men däri, att den icke, såsom sekttypen, gör *tillträdet* till samfundet beroende af en viss uppnådd grad. Därmed är icke sagdt, att icke faran för en viss afprutning härvidlag skulle kunna föreligga för kyrkotypen. En sådan afprutning — gent emot hvilken den sektartade oppositionen vinner sitt berättigande — möter oss också inom den katolska kyrkan genom den klyfning, som här sker, mellan ett högre ideal för vissa kategorier, de s. k. religiosi, och ett lägre ideal för öfriga. När protestantismen upphäfde denna dualism, betydde detta, att personlighetssynpunkten kom till full och obruten giltighet. Icke heller ligger motsatsen mellan kyrko- och sekttyp däri, att den senare skulle "radikalare" eller effektivare häfda kärleksbudet. Denna sats kan Troeltsch själf icke konsekvent upprätthålla. Hos reformationen, som enligt honom eljest klart häfdar kyrkotypen, finner han, huru-som detta kraf upprätthålles i sin fulla skärpa. Han nödgas då tillgripa den förklaringen, att här föreligger ett sektartadt inslag. I själfva verket ligger motsatsen på ett annat sätt. Den ligger icke i det mera radikala eller det mindre energiska förfäktandet af kärleksbudet, utan däri att sekttypen fattar särskildt bergspredikans ord såsom i bokstaflig mening och för alla tillfällen gällande statuariska föreskrifter. Detta för oss öfver till vår tredje observation, som rör sekttypens ställning till N. T.

Troeltsch vill låta kyrkotypen äga starkare anknytning hos Paulus och sekttypen i Jesu förkunnelse. Saken ligger emellertid knappast så. Uttalanden, som blifvit bestämmande för sekttypens samfundssyn, föreligga lika väl hos Paulus och i de öfriga brefven som hos Jesus — särskildt gäller detta i fråga om organisationsföreskrifter, som af sekttypen tillskrifvits för alla tider bindande karaktär. Och hvad Jesus beträffar visar sig det antisekteriska hos honom icke blott i enskilda uttalanden sådana som liknelserna om surdegen eller ogräset och hvetet, utan framför allt i det vittnesbörd, som hela hans, från isolerande afsöndringar och från allt hvad exklusivitet heter, fria verksamhet och handlingssätt afger. Motsatsen har därför djupast sedt ingenting att göra med olikheterna mellan Jesus och den apostoliska förkunnelsen — sekttypen finner stöd såväl i evangelierna som i brefven — men den består däri, att enskilda bibelställen af sekten fattas på ett lagiskt sätt såsom för alla tider och tillfällen i bokstaflig mening gällande statuariska föreskrifter. På detta sätt finner sekttypen stöd dels i vissa bibliska organisationsåtgärder — företrädesvis från brefven — dels i vissa enskilda etiska satser — företrädesvis från evangelierna. Men detta bibliska stöd står och faller med det lagiska betraktelsesättet af Skriften såsom en samling för alla tider gällande lagparagrafer.

Det är af allt det föregående tydligt, att reformationens ställning till det kristna samfundsproblemet skall vara ända in i sitt allra innersta skild från sekttypens. Luther vill icke låta kyrkan byggas genom några sammanslutningar eller föreningar af enskilda individer med gemensamma erfarenheter. Den makt, som enligt honom kan och skall bygga det kristna samfundet, är evangelium. Liksom det enskilda lifvet blir kristet genom Guds evangeliums omskapande makt, så blir ock samfundslifvet kristet, d. v. s. så uppbygges kyrkan genom samma evangelii verksamhet. Denna grundtanke är principen för Luthers reformatoriska arbete, och samma synpunkt leder honom i hans kamp mot Rom och mot de s. k. svärmerörelserna och andra oppositionella rö-

relser, hvilka till sin andliga typ visa samhörighet med de gamla medeltida oppositionsrörelserna. Missvisande är det att tala om någon principiell olikhet i Luthers kamp på dessa tvänne fronter. Att uttalandena kunna skifta är väl förklarligt, redan på grund af motståndarnes olika art. Men Luther är i grund och botten hela tiden fullt konsekvent, fullföljande en och samma stora hufvudsynpunkt. Mot Rom gäller det: fram med evangelium, som påfven, enligt Luthers ord, låter ligga under bänken, emedan det icke gagnar honom. Och samma sak säger han också åt andra hållet, när det synes honom, som om man här skymde undan evangeliet på annat sätt, genom talet om de inre erfarenheterna såsom det utslagsgifvande. Då man stundom velat häfda Luthers släktskap med den sektartade tankegången på grund af vissa uttalanden från åren 1523—27 om trängre sammanslutningar af dem "som med allvar vilja vara kristna", har man förbisett, dels att dessa uttalanden äro tillfälliga och öfvergående, dels och framför allt, att de i själfva verket icke kunna lämna stöd för en sådan teori. Ty ingenting är Luther mera främmande än att dessa kretsar skulle bilda och utgöra kyrkan. Luther talar från själavårdande synpunkter om hvad som bör förekomma inom kyrkan, och uttalandena böra från denna synpunkt bedömas. Och just de betänkligheter, hvilka Luther för fram mot realiserandet af planer, som eljest i hufvudsak kunde stått i bästa samklang med hans grundåskådning, visa allra bäst, huru fjärran han stod den sektartade typen.

Luthers samfundsideal ligger på kyrkotypens linje, men vida starkare än hos Troeltsch sker måste det betonas, att det här är fråga om en *ny* kyrkotyp. Här möter ett nytt samfundsideal, som snarast ställer sig fram såsom något tredje bredvid de två, som af ålder kämpat med hvarandra. Om Troeltsch, under starkt framhållande af att anstaltsynpunkten på kyrkan förblir, icke tillräckligt betonar detta, så har det sin grund i ett för honom, vid hans bedömande af reformationen, karakteristiskt öfverordnande af formella synpunkter öfver innehållssynpunkter. Man skulle mycket

väl kunna säga, såsom det ofta sagts, att den nya typen får sin karaktär däraf, att de personliga faktorerna på ett helt annat sätt än förr komma till sin rätt. Men väl att märka: detta sker icke därigenom att det likartadt personliga göres till utgångspunkt för samfundsbildningen, utan på ett till synes omärkligare, i verkligheten effektivare sätt — därigenom att en rent personlig synpunkt anlägges på de objektiva faktorer eller m. a. o. på det evangelium, som är den samfundsbyggande makten. När Rom fattade gratia på ett icke fullt personligt sätt, såsom halft opersonliga, mer eller mindre magiska krafter, så följde däraf den hierarkiska synen på kyrkan; kyrkan blef den anstalt, i hvilken hierarkien genom sakramenten förmedlade de nådesbringande krafterna till mänskligheten samt föreskref villkoren för deras undfående. Men när däremot enligt reformatorisk grundåskådning gratia är Guds personliga benevolentia, som framträder på ett personligt sätt i Kristus, då bortfaller underlaget för den sakramentsinstitution, som behärskas af hierarkien, i hvars våld de enskilda samfundsmedlemmarna äro gifna. Häri ligger den yttersta orsaken till de enskildes myndighetsställning inom den evangeliska kyrkotypen; och denna kan väl knappast tydligare demonstreras än som sker, när Luther i de schmalkaldiska artiklarna, där det talas om evangeliets olika former, bredvid ordet och sakramenten ställer såsom en annan evangelii form, jämsides med dessa, "de kristnes inbördes samtal och broderliga tröstande". Just detta uttalande visar därmed också, hur den evangeliska tankegången hvarken behöfver öfver- eller underskatta kyrkans institutionella eller anstaltliga sida. Den har sin fasta plats, såtillvida som den är en nödvändig form för evangeliets verksamhet. Men kyrkan uppgår icke i att vara institution: evangeliets verksamhet är vida rikare än så, att den skulle sammanfalla med det institutionella.

Det är tydligt, att det kyrkoideal, som här framträder, i fråga om själfva den religiösa konceptionen karakteriseras af både inre slutenhet och hög idealitet. Påfallande är emellertid, huru svårt denna lutherska kyrkotyp

haft att draga linjerna från den religiösa konceptionen till den yttre organisationen. Detta beror icke bara därpå, att Luther knappast hade sin styrka i det organisatoriska, utan väl framför allt på själfva idealiteten i åskådningen. Det lutherska idealet kände — i motsats till den katolska och den sekteriska tankegången, men äfven till den reformerta — icke några från Bibeln hämtade direkta organisationsregler, som skulle gälla såsom lag för alla tider. Strängt taget kan man här angående organisationen icke säga något annat, än att denna för hvarje särskild tid skall äga den form, som bäst gagnar evangeliets universalistiskt syftande verksamhet. För protestantismens bestånd var det därför väl, att Calvin, med sitt gröfre och hårdhändtare sätt att taga på organisationsfrågan samt med sin mera lagiska syn på hvad Bibeln härom sade, kunde hvad lutherdomen icke kunde, nämligen skapa en organisation, som verkligen förmådde att bjuda den katolska kontrareformationen ett effektivt motstånd. Calvinismens styrka visade sig såväl däri som i dess segrande framträngande på lutherdomens mark. Hvad nutiden beträffar är emellertid läget väsentligt förändradt. Den reformerta kyrkotypen har, såsom redan påpekats, visat sig vida mer tillgänglig för sektartade tankegångars framväxt samt för en fortgående splittring. Detta beror dels därpå, att själfva den religiösa konceptionen af samfundsidealet ej ägde samma inre slutenhet som Luthers, men också därpå, att det som en gång var en styrka — nämligen den lagiska synen på de bibliska organisationsreglerna — nu snarast blifvit en svaghet. Det kan därför, om man blickar framåt, närmast se ut, som om turen kommit till lutherdomen att i högre grad stå för protestantismens sak, alldenstund just dess förening af elasticitet i fråga om det organisatoriska och fasthet i själfva den religiösa konceptionen ger den en enastående förmåga att kunna förena ett starkt samfundsideal med individuell frihet och myndighet.

I så fall gäller det emellertid för ett sådant evangeliskt kyrkoideal att icke hänga upp sig på slagord sådana som

t. ex. statskyrka eller frikyrka, utan att främst klart såsom öfversta grundsats häfda, huru under alla omständigheter den yttre organisationen skall vara så beskaffad, att den bäst gagnar evangeliets universalistiskt syftande verksamhet. Den icke sällan hörda frågan, om statskyrkan svarar mot Luthers kyrkoideal eller principiellt sedt svarar mot det evangeliska kyrkoidealet, är i förra fallet oriktigt ställd och kan i intetdera fallet besvaras med ett enkelt ja eller nej. Det är tydligt, att statskyrkan *kan* vara den bästa formen och särskild gagnelig för den universalistiska tendensen, men det är lika tydligt, att den icke under alla omständigheter måste vara detta, och att den intima föreningen med staten *kan* förrycka karaktären af den verksamhet, som aldrig får vara någon annan än evangeliets egen. Hvad "frikyrka" beträffar är detta ett dubbeltydigt ord, som därför i regel blott bringar förvirring i diskussionen. Med frikyrka kan nämligen å ena sidan menas, att förbindelsen med staten är af lösligare art än hos statskyrkan — upphörande af all förbindelse är otänkbar — och en sådan relativt fri ställning kan gifvetvis under vissa omständigheter vara önskvärd. Men med frikyrka menar man också något helt annat, nämligen en samfundsbildning, som på sektartadt sätt kommer till genom sammanslutning af likartade religiösa erfarenheter. Mot en dylik frikyrka måste uppenbarligen det evangeliska kyrkoidealet, om det är sig själft troget, göra bestämd front, i förvissning därom att en sådan samfundstyp lägger hinder i vägen för evangeliets fria verksamhet och outtömliga möjligheter. Å ena sidan förringar den uppgiften, afknappar universaliteten i uppgiften, äfven om den skulle vara mäktig af en betydande expansivitet. Detta kommer på olika sätt i dagen: både genom det egna samfundets exklusivitet och därigenom att kristendomens uppgift i förhållande till kulturen och det sociala lifvet icke kommer till sin rätt. Å andra sidan träder det evangeliska kyrkoidealet i oppositionsställning för att skydda de olika individualiteternas rätt och utrymme mot den schablon och den lifsuniformitet, den identifikation af kristet lif

med en viss alltid skarpt markerad typ, som undantagslöst är förbunden med ett på rent subjektiv basis byggdt samfund.

Men härmed kommer jag till sist öfver till det evangeliska kyrkoidealets ställning till den samfundslösa eller samfundsoppositionella individualismen. Denna opposition kan vara af väsentligen två olika slag. Än är den en opposition närmast mot den kyrkliga traditionen, mot verkliga eller förmenta anspråk på att denna tradition skulle gälla såsom en infallibel och yttre lagisk läroauktoritet. I så fall befinner sig oppositionen i bästa samförstånd med det evangeliska kyrkosamfundets välförstådda intressen. Den period inom den evangeliska kyrkans historia, då auktoriteten fattades på detta sätt och då evangeliet alltså mer eller mindre betraktades från den fastslagna lärans synpunkt, tillhör i själfva verket det förgångna. Olika faktorer, opposition både från det kristna lifvet och den kristna tanken, ha klargjort, att denna åskådning, som gifvetvis har sin tidshistoriska förklaring och betydelse, dock icke svarade mot den evangeliska kristendomens högsta och djupaste tankar om auktoritetens grund och fasthet.

En helt annan situation inträder, när den individualistiska oppositionen mot den på ofvannämnda sätt fattade traditionen förvandlar sin opposition till att öfverhufvudtaget gälla historiens betydelse för gudsförhållandet. En sådan opposition träder gifvetvis i motsättning till hvarje kristet samfundsideal. Kan med denna utgångspunkt någon samfundsbildning komma till stånd, måste den blifva af helt tillfällig och efemär art. Men lika uppenbart är också, att en dylik historielös idealism — hvilken i hvarje fall i sina konsekvenser upplöser all kristlig dignitet — leder till ett svaghetstillstånd för den egna religiositeten. De analyser, som Troeltsch från denna synpunkt underkastat modernt religiöst lif, äro sällsynt skarpsynta vid upptäckandet af hvar de svaga punkterna verkligen ligga. Denna från historien lösta religiositet kommer att bära spår af det kaotiska och sönderflytande, som man icke så sällan finner

inom vissa former af s. k. modern religiositet, och som utgör dennas i ögonen fallande sjukdomstecken. Icke underligt heller, ty religiositeten kan ju icke ostraffadt lösgöra sig från religionens renaste lifskällor, allra minst från Honom, efter hvilken kristendomen har sitt namn, och som utan att betaga gudsförhållandet dess innerlighet och omedelbarhet ger detsamma dess karaktär på samma gång som dess styrka och visshet.

Af allt det sagda torde framgå, hvilken betydelse det evangeliska kyrkoidealet måste äga i det närvarande, likaväl som hvilka kraf som måste ställas på de evangeliska kyrkosamfunden. Dessa kraf minskas sannerligen icke heller genom det nuvarande världsläget. Det kan knappast undgå någon, huru världsläget alldeles särskildt prässar protestantismen. Hvem kan tvifla på att, när nu centralmakterna strida samman, katolicismen, som blir den starkaste inom det stora området, skall vinna på den nya intima gemenskapen? Hvem kan undgå att se, huru Englands ställning stärker det katolska och katoliserande inflytandet i detta land. När t. ex. biskopen af London som den engelska kyrkans emissarie besökte fronten i Flandern, höll han gudstjänst med ritual från ryska kyrkan. Det är ett tidstecken lika godt som det, att påfven aftackas för sina tjänster i den tyska riksdagen. Än en gång torde vi få uppleva, att det, såsom Geijer en gång sade, går en katolsk dragning genom världen. Och detta är ju icke heller någonting annat än en naturlig konsekvens däraf, att de främsta protestantiska makterna befinna sig i kamp på lif och död. Under en sådan situation torde kravet med fördubblad styrka ställas på oss här uppe i Norden att stå vakt kring protestantismens sak samt att efter vår förmåga häfda och realisera innebörden i det evangeliska kyrkoidealet.

G. Aulén.